

Ethiek van Ecologische Zorg[noot 1]

Besprekingen van Maria Puig de la Bellacasa, Bruno Latour en Donna Haraway

Richard Brons

In dit artikel probeer ik een kritische meta-ethiek van ecologische zorg, zoals geschetst door Puig de la Bellacasa, meer contour te geven aan de hand van Bruno Latour en Donna Haraway, die ook belangrijke bronnen zijn geweest voor Maria Puig de la Bellacasa in haar *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*

Inleiding

In het werk van de filosofe Maria Puig de la Bellacasa[noot 2] verschijnt zorg als een bijzonder diepgaand engagement met de wereld, 'een vitale affectieve staat, een ethische verplichting en een praktische arbeid' (vrij vertaald van: Puig de la Bellacasa 2012: 197). Dat engagement komt neer op een *ecologische zorg voor de wereld*, die Puig de la Bellacasa op een zeer interessante wijze uiteenzet in haar *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*[noot 3] voortaan: *MoC*.

In dit artikel neem ik haar boek *MoC* als uitgangspunt. Ik doe dit omdat *MoC* een zorgethische reframing uitwerkt door het begrip 'zorg' te plaatsen binnen het wereldwijde net van ecologische betrekkingen, met een cruciale modificatie van de bekende definitie die zorgethica Joan Tronto gaf aan zorg en wel als volgt:

'Care is everything *that is done* (rather than everything that 'we' do) to maintain, continue, and repair 'the world' so that *all* (rather than 'we') can live in it as well as possible. That world includes... all that we seek to interweave in a complex, life-sustaining web' (MoC 161, modified from Tronto 1993,103)

Deze kleine modificatie waarin een antropocentrisch 'wij' plaats maakt voor een alle levensvormen insluitend 'alle', verwijdt het mensgerichte zorgdiafragma van Tronto naar een planetair ecologisch zichtveld. De complexiteit daarvan wordt in *MoC* belicht aan de hand van ecologische kritieken en perspectieven van onder anderen Bruno Latour en Donna Haraway. In het licht van de klimaatcrisis worden die ecologische perspectieven gerelateerd aan een meta-ethiek van wat goede zorg zou kunnen zijn, zorg voor 'the human and the more than human'. Goede zorg niet alleen voor elkaar in nabijheid en binnen bereik, maar ook voor leef- en dingwerelden om ons heen waar we tot op planetaire schaal mee verbonden en afhankelijk van zijn. Langs deze weg schetst Puig de la Bellacasa niet alleen re-framings, omkaderingen van zowel zorgethiek als ecologie, maar biedt zij ook alternatieve perspectieven op leefwerelden, biotopen - en op de complexe verhoudingen *tussen* lokale en wereldwijde omstandigheden, zij het dat laatste in mindere mate.

Zorgethiek wordt ecologisch en ecologie zorgethisch. In dit artikel werk ik uit welke radicale bio-ecologische noties van Latour & Haraway hierbij een rol kunnen spelen en met welke noties van kritische zorgethiek die 'verrijkt' kunnen worden met het oog op een mogelijke 'critical ethics of ecological care'

Bij Latour zien we ecologie en politiek samen vallen, met daarbij zijn pleidooi om niet enkel langs wetenschappelijke weg te achterhalen 'wat de aarde voor ons nu eigenlijk betekent'. Dat wil zeggen in beeld krijgen waar we en hoe onze zorg daadwerkelijk naar moeten richten. Donna Haraway van haar kant exploreert nieuwe, grensverleggende verbindingen tussen al wat leeft en kan bijdragen tot een duurzamere toekomst op onze planeet, tegen de keer in van een doldraaiend antropocentrisme. Zij preludeert ook op een denkbeeldige toekomst, - (zij noemt dit het 'Chthulucene') waarin hopelijk nieuwe en duurzame (co-)existenties zullen ontstaan.

Ik zal Latour en Haraway eerst behandelen in het licht van de meta-ethische visie van ecologische zorg zoals uitgewerkt door Puig de la Bellacasa. In het tweede deel van mijn artikel zal ik dieper ingaan op Latour en vooral Haraway, met name wat zij, nog steeds in meta-ethische zin, kunnen betekenen voor de klimaatproblematiek überhaupt.

Deel 1: Van Betrokkenheid naar Zorg. ‘Matters of Care’ van Maria Puig de la Bellacasa

Ik werk vijf stappen uit in het betoog van Puig de la Bellacasa, steeds nauw gelieerd aan de opvattingen van Latour en Haraway

(1) Van ‘matters of fact’ via ‘matters of concern’ naar ‘matters of care’

Haraway én Latour maken op vele fronten en diverse manieren al decennia korte metten met antropocentrisme en antropomorfisme. De ANT netwerktheorie (Actor Network Theory) van Latour is in dit verband reeds in de jaren tachtig baanbrekend geweest. Volgens ANT bestaat alles in de sociale en natuurlijke wereld in steeds wisselende netwerken van relaties. Daarbij worden objecten, ideeën, processen en andere relevante (f)actoren (‘agencies’) net zo belangrijk geacht als mensen en alle andere levende wezens en groeisels. ANT beoogt te onderzoeken hoe netwerken worden opgebouwd en onderhouden om een specifiek gezamenlijk doel te bereiken. ‘Wetenschap’ is precies zo’n samenstel van netwerken. Deze opvatting staat haaks op de aanname dat wetenschappelijke feiten en entiteiten ‘daarbuiten’ in de wereld bestaan voordat ze door wetenschappers werden ontdekt. Latour betoogde daartegen dat wetenschappelijke feiten moeten worden gezien als producten van wetenschappelijk *altijd gesitueerd* onderzoek. Feiten zijn volgens Latour ‘genetwerkt’; ze staan of vallen niet op grond van hun inherente en universeel geldige waarheidsgetrouwheid, maar op grond van de kracht (cohesie) van de instellingen en praktijken die ze produceren en begrijpelijk maken. Als dit soort netwerk zou instorten, zouden de feiten met hen mee ten onder gaan. Met deze argumentatie wil Latour stellen dat *een kritische klimaatbeweging staat of valt met haar netwerk potentieel*, en dan liefst net zo gedegen en methodisch opgebouwd als bijvoorbeeld in de netwerken van de wetenschap al eeuwenlang gebruikelijk is. Ik ga in het tweede deel van dit artikel nader in op de betekenis van Latour’s netwerk begrip in de contexten van de klimaatproblematiek. [noot 4]

Waar Latour de coëxistentie benadrukt van mensen en levensvormen met dingen, materie en aarde in onderlinge netwerk-achtige afhankelijkheid en betrokkenheid, spreekt hij bij voorkeur niet van ‘matters of fact’ maar van ‘matters of concern’. Puig de la Bellacasa heeft echter bedenkingen bij de term ‘concern’ in dit verband, omdat zij de kritische doctrines rondom issues van macht en belangen voorbij vindt gaan aan wat haars inziens existentieel fundamenteeler is, namelijk de functie van zorg - het gaat volgens haar primair niet om ‘matters of concern’, maar om ‘matters of care’: vandaar ook de titel van haar boek. Zorg dragen voor iemand of iets is méér dan louter betrokken of belangstellend zijn ten aanzien van iets of iemand. Hoe het met ons gaat, hoe het elke levensvorm gaat, is afhankelijk van vormen van zorg die bedding geeft aan kunnen overleven, duurzaam kunnen bestaan.

Puig de la Bellacasa keert zich mét Latour en Haraway in velerlei toonaarden tegen antropocentrisme en antropomorfisme. De weefsels van coëxistentie worden op onze planeet gedragen door vele verscheiden en wijdvertakte knooppunten en verbindingen, waarbij mensen en het niet-menselijke met elkaar vervlochten zijn, zoals Donna Haraway in haar werk zo beeldend illustreert. Het de-centreren van het menselijk subject in meer-dan-menselijke netwerken van zorg maakt het bovendien mogelijk om de relaties tussen mensen en niet-mensen (‘between the human and the-more-than-human’) kritisch te herzien en proberen te vrijwaren van vormen van exploitatie.

Het gaat bij Puig de la Bellacasa namelijk wel steeds om een kritische zorgethiek, die ecologisch én maatschappelijk betrokken is, en opkomt voor verwaarloosde, misbruikte, veronachtzaamde mensen, dieren, levensvormen én dingen, materialen, instrumenten, grondstoffen, die allen en allemaal onmisbaar deel uitmaken van coëxistentiele netwerken zonder welke het leven zoals wij dat kennen niet meer mogelijk zou zijn, en op termijn ook niet meer mogelijk zal zijn.

Ecologie kan in dit licht worden opgevat en ingezet als zorg voor een coëxistentie van mensen samen met het niet-menselijke of ‘meer-dan-menselijke’. Deze zorg werkt vanuit kennis en bewustzijn van condities die deze coëxistentie überhaupt mogelijk maken. Tegelijkertijd gaat het er steeds om, te onderkennen waardoor en op welke schaal de mogelijkheden samen te leven op onze planeet worden ondermijnd en bedreigd. Latour, Haraway, Tronto en ‘sociaal-empirisch-materieel’ feminisme [noot 5] vloeien bij Puig de la Bellacasa samen tot één appèl om zichtbaar en tastbaar te maken hoe precair die planetaire coëxistentie in elkaar zit, wie en wat er allemaal toe bijdragen en hoe uitermate belangrijk het is, daar zicht op te hebben.

Zowel bij Latour als Haraway gaat het primair om dat ‘zicht hebben op’, de percepties en framings van leefwerelden op lokale én wereldwijde schaal, en hoe deze modi van waarneming en beleving in de praktijk vaak

neerkomen op wat marxisten ‘falsches Bewusstsein’ noemden, oftewel blikvernauwingen waardoor essentiële toestanden en verbanden niet in beeld kunnen komen. Hoe het daarom noodzakelijk is om anders te leren zien, voelen en denken over de bestaansvoorwaarden van eigen en andere leefwerelden; hoe deze samenhangen met weer andere werelden tot op planetaire schaal. Latour stelt dit op scherp door ecologie politiek te noemen en politiek op de keeper beschouwd niet anders dan ecologie. We moeten zichtbaar maken wat de politieke implicaties zijn van onze afhankelijkheid van de aarde. Dat andere perspectief kunnen politici volgens Latour ontwikkelen door mensen de vraag te stellen wat volgens hen nu precies de aarde is waarvan wij afhankelijk zijn en welke mensen, levensvormen en dingen daarbij horen. Daaruit zou het besef kunnen dagen dat die afhankelijkheid onmetelijk veel wijdivertakter en mondialer is dan bijvoorbeeld veel populistische en neo-nationalistische willens erkennen.

(2) *Speculatieve ethiek*

Om voldoende zicht te krijgen op de politieke en ecologische bestaansvoorwaarden van onze leefwerelden nu en in de toekomst hebben we volgens Puig de la Bellacasa een wat zij noemt *speculatieve ethiek* nodig, om drie redenen die neerkomen op aannames:

(1) Wat goede zorg (voor elkaar en de aarde) is en waar die nodig zou zijn, kan niet algemeen in abstracto worden bepaald, maar alleen situationeel, lokaal worden ontdekt en vastgesteld.

(2) Voor dat waarnemen blijken in de praktijk vaak bijzondere, nog niet erkende en geijkte, en daarom *speculatieve* wijzen van zien, kennen en voelen nodig te zijn; Donna Haraway vangt die onder de noemer van *responsabiliteit*: opmerkzaamheid en gevoeligheid voor steeds veranderende en andere condities en vereisten van specifieke leefwerelden. Leefwerelden die kunnen voortbestaan dankzij specifieke, altijd gesitueerde relaties en afhankelijkheden tussen mensen, talloze andere levensvormen, natuurlijke en materiële verbondenheden, alsook instrumenten en structuren van techniek en wetenschap (*nature-cultures and technosciences*). Deze verantwoordelijkheid kan volgens Haraway werkzaam zijn in een bandbreedte van al dan niet beschikbare repertoires om verbindingen te kunnen maken of juist te verbreken, reactief en proactief af te stemmen op anderen en het andere in mogelijke coëxistentie. En dit moet dan niet worden gezien vanuit een individuele positie, maar altijd en overal vanuit *symptosis*, *symbiogenese*, samenwerking, samen ontstaan en bestaan, wat volgens Haraway ook het karakter van ‘spel’ heeft, uitproberen, wegen, wagen, experimenteren. Dit is allemaal echter niet zomaar beschikbaar of inzetbaar, maar ‘has to emerge from modes of thinking, perceiving and feeling, dedicated and even subordinated to their most essential common denominator: care’ (webartikel *Reframing Care*, zie noot 1)

(3) Als denken, waarnemen en voelen in oorsprong herleidbaar zijn tot vormen van fundamentele zorg-voorhet-bestaan dat altijd een coëxistentie is, een *symptosis* en nooit alleen *autopoiesis*, dan gaat een zorgethiek van goed kunnen samenleven over de meest fundamentele drijfveer van dat samenleven. Maar dat dient dan wel een ‘speculatieve’ ethiek te zijn, geen discipline van vaste principes, begrippen en regels - integendeel een zo vrij en flexibel mogelijk met anderen gedeeld vermogen in te kunnen spelen op, *raakbaar* te zijn door elkaar en door veranderende en nieuwe omstandigheden. Ten dele hebben we het hier dan over wat Kant de (derde) reflectieve rede noemde, maar die is inmiddels *onder andere* vanuit de zorgethiek verrijkt met veel méér gevoelsmatige, lichamelijke en non-discursieve competenties. Die breng ik mét Harry Kunneman en Henk Oosterling graag onder de noemer van wat Lyotard de ‘paralogos’ noemde, en die bij Puig de la Bellacasa dus ‘speculatieve ethiek’ mag heten (Kunneman 1987, 1992; Oosterling 1996; Brons 1997 en 2015. Harry Kunneman werkt het begrip van de paralogie inmiddels veel dieper uit in het komende derde deel van zijn trilogie over Kritisch Humanisme)

‘As care is regarded necessary and indispensable for a co-existence *together and alongside* with the non-human, it is at the same time never self-evidently given and *always at stake*, its workings often obscured or unrecognized, its possibilities and potentialities to improve conditions difficult to discern... although fundamental to our co-existence and most of our life supporting abilities, actual and tangible care is never self-evidently ‘there’, but rather always and everywhere *on the line*’.(webartikel *Reframing Care*)

Er zijn hier twee betekenissen ‘van zorg die op het spel staat’. Enerzijds is vaak niet gegeven en evident wie waar en wat welke zorg nodig heeft, en anderzijds zal er ook vaak sprake zijn van botsende belangen en strijdige opties van zorg, en niet zelden van onverenigbare opties waar niet eens over gecommuniceerd kan worden: de ene partij weet dan niet waar de andere het in vredesnaam over heeft, kan zich niet voorstellen waar

het dan om gaat. Hiermee komen aspecten om de hoek kijken waaraan Puig de la Bellacasa misschien te weinig aandacht besteedt: strijdigheid, strijdbaarheid, waardig (kunnen, durven) strijden, om goede zorg toch mogelijk te maken en te realiseren.

Wat wél heel duidelijk bij Puig de la Bellacasa naar voren komt is nog een aanvullende, en volgens mij inderdaad heel belangrijke voorwaarde die vervuld moet zijn om met ‘speculatieve ethiek’ in het zicht te krijgen waar en vooral *hoe* goede zorg nodig is. Zij vangt die voorwaarde onder de noemer ‘touching visions’, dat ik vrij vertaal met ‘waarnemen vanuit beweging’. En let wel dat het hier steeds niet alleen gaat om zorg in de traditionele betekenis (zorg geven aan de medemens die dat nodig heeft) maar nog veel meer om zorg voor de toekomst van al het samen-leven op de planeet.

(3) Waarnemen vanuit beweging

Puig de la Bellacasa’s notie van ‘touching visions’, i.e. ‘tastende visies’, vrij vertaald ‘waarnemen vanuit beweging’ vind ik zeer interessant omdat het sensorisch en gevoelsmatig contact maken, geraakt worden en raken, centraal stelt in de problematiek van een ecologische zorg. Dit is ook Haraway ten voeten uit (zie verderop diens ‘tentacular thinking’), maar Puig de la Bellacasa zelf hierover :

‘Thought through a politics of care, ‘intra-active’ touch demands attentiveness to the response, or reaction, of the touched. It demands to question when and how we shall avoid touch, to remain open for our haptic speculations to be cut short by the resistance of an ‘other,’ to be frustrated by the encounter of another way of touching/knowing. A sense of careful ‘reciprocity’ could therefore be another value for thinking with touch’s remarkable quality of reversibility’. (MoC, 120)

Bij de geciteerde ‘reversibility’ speelt het verschil tussen twee wijzen van waarnemen de hoofdrol: (1) de visueel schouwende die zo snel mogelijk het eigen vege lijf beveiligd en doorschakelt naar conceptualisering, of(te)wel onder brengt bij een concept of algemene visie, en (2) het meer gevoelsmatig ervaren van omstandigheden en toestanden, waarbij het geraakt én bewogen worden in een vorm van wederkerigheid een belangrijker bron voor actie is dan afstandelijke overweging. Volgens Haraway betekende *antropos* ook: ‘het wezen dat omhoog kijkt’, anders dan wat zij noemt de ‘chthonische’ en ‘tentaculaire’ wezens (zoals ik in het tweede deel nog zal toelichten).

Wat ik hier vrij heb vertaald als ‘waarnemen vanuit beweging’ lijkt verwant aan wat Hartmut Rosa bedoelt met ‘Resonanz’ en Hans Alma in haar laatste boek met ‘aesthesis’ (Rosa 2018, Alma 2018, zie ook het artikel van Hans Alma in deze editie van Waardenwerk). Bij Haraway en Puig de la Bellacasa gaat het mijns inziens echter primair om een ethisch geraakt en bewogen worden, waarbij niet in eerste instantie kwaliteit van leven, maar gedeelde verantwoordelijkheid voorop staat om samen te kunnen voortbestaan, en daarvoor samen te zorgen.

De mate waarin lichamelijke gevoeld en geleefd wordt, de vaak verdrongen dimensie van lichamelijke verbondenheid en wederkerige raakbaarheid als voorwaarden van kunnen samenleven, is een conditie die in ecologische discussies vaak onvoldoende wordt belicht. Het is ook een conditie die moreel kan mobiliseren, in beweging brengt of juist helemaal niet, en het element van al dan niet gevoelde wederkerigheid is daarbij van groot belang.

De spanning tussen lichamen, gevoelsmatig verbinden en daar tegenover abstracte distantieën, (‘verbondenheid en wederkerigheid juist niet bewust willen zijn’), is een kernthema in kritische (vooral feministische) reflectie over zorg, en bij Puig de la Bellacasa dus ook kernthema over ecologie als vorm van zorg.

De manieren waarop we onszelf én anderen beschouwen en framen in onze leefwerelden, in het bijzonder hoe we ons in relatie tot elkaar laten raken of juist niet, overigens ten aanzien van ieder ander lichaam en elk ding in alle werelden waar we ons mondiaal hoe dan ook toe verhouden, zijn bepalend voor de manier waarop onze zorg gestalte krijgt. In een ecologie als modus van zorg moeten we ethos en bios dan echter ook op mondiale schaal plaatsen, en tegelijkertijd ook situationeel kunnen begrenzen, in een pluraliteit van zowel grootschalige als kleinschalige biotopen.[Noot 6]

(4) Strijdigheid van zorg

Voor Isabelle Stengers[noot 7] en Puig de la Bellacasa emergeren ethische (zorg)verplichtingen altijd uit situationele condities en beperkingen, in relatie tot hun belang voor de materiële continuïteit van de betreffende ‘bios’. Bij de klimaatproblematiek en de ecologische problematiek in het algemeen staat echter een wereld-

wijde 'bios' op het spel, of tenminste een samengrijpen van elkaar deels overlappende, insluitende zowel als uitsluitende leefwerelden. Daarbij speelt ook nog een alles doordringende contingentie mee ten overstaan van nog grotere, onkenbare samenstelsels als 'Gaia' en de kosmos. Vanuit dit oogpunt lijkt het betoog van Puig de la Bellacasa tekort te schieten. Bovendien heeft ze het in MoC weinig over de mogelijke strijdigheden *binnen* een bepaalde bios, binnen een gesitueerdheid.

Latour's model van zeven strijdige planeten, zeven verschillende paradigma's hoe we onze planeet zouden moeten beleven en daarin voortleven[noot 8], laat geen twijfel bestaan over zijn erkenning van de strijdigheid waarmee we hebben te dealen in een ecologie van de toekomst. Die strijdigheid kan mijns inziens evenzeer aan de orde zijn ten aanzien van de zorg die nodig zou zijn voor duurzaam behoud van één en dezelfde lokale situatie dan wel 'bios'. Verschillende of zelfs strijdige concerns (belang-stellingen) kunnen concreet en effectief realiseren van zorg in de weg staan. Bruno Latour en Puig de la Bellacasa zijn zeker reisgenoten wat betreft hun ecologische bekommernissen, maar ik vrees dat de passage van afstandelijke 'concern' naar daadwerkelijke 'care' in de praktijk veel moeilijker is dan MoC het laat aanzien. (151-157).

(5) Meer dan menselijke zorg

In het laatste hoofdstuk van MoC pleit Puig de la Bellacasa echter meermalen voor een meer strijdlustige houding tegen non-ecologische en onkritische manieren van bodemverzorging, die breed worden uitgemeten in het hele laatste deel van het MoC, dat immers als titel heeft: 'The Disruptive Pace of Care'.

Dat laatste hoofdstuk van MoC: *Soil Times - The pace of ecological care* is bijzonder interessant met de notie van verschillende 'timescapes', tijdframes, alternatieve tempo's en tijdschema's die horen bij een meer toegewijde en aandachtige zorg voor de bodem als component van gedeelde leefwerelden. De bodem moet niet langer veronachtzaamd worden als het slijk der aarde, maar als een bedreigd segment van zorgbehoevende bios (zie ook Monbiot, 2015). Omdat deze zorg niet uitsluitend aan mensen is voorbehouden, maar opgaat in een web van processen waarbij velerlei actoren, mensen zowel als niet-mensen, betrokken zijn, lijkt het belangrijk om te zoeken naar alternatieve definities van 'zorg', niet als een menselijk privilege, maar ook als iets wat zelfs wormen kunnen doen - Puig de la Bellacasa suggereert dit meermalen, maar werkt het nooit expliciet uit. Bij Donna Haraway moeten we zijn voor verdere aanknopingspunten in de denkrichting dat ecologische zorg niet alleen *door* mensen en niet alleen *voor* mensen is.

Latour en Haraway: ecologische zorg voorbij de mens alleen

Bruno Latour: zorg voor de Aarde

Latour en Haraway zijn hoe dan ook ecologische geestverwanten die vaak samen optrekken, en ook met betrekking tot inhoudelijke thematiek vaak eensgezind zijn, hoewel je Latour geen feminist kunt noemen, wat Haraway bij uitstek wel is. In het kader van ecologische zorg, met name op meta-ethisch niveau zoals hierboven uiteengezet, noem ik nu bij Latour enkele kernthema's, die nauw raken aan het werk van Haraway, zonder dat daarmee nu al zijn vele belangrijke speerpunten in het klimaatdebat aan bod kunnen komen.

De kernthema's die ik hier wil uitlichten als raakvlakken van Latour met Haraway en zorg voor de aarde zijn respectievelijk (1) ecologie als politiek, (2) de grond onder onze voeten waarmee we ons op een andere manier moeten zien te verbinden, (3) het netwerk karakter van alle vormen van coëxistentie en (4) de aansprekende web-projecten waarmee hij iedereen uitnodigt mee te doen aan wat een collectief mondiaal onderzoek wil zijn, zoals bijvoorbeeld ook evident het geval is via de site modesofexistence.org.

(1) Twee interviews die met Latour op 'Nederlandse bodem' zijn gehouden wil ik hier graag noemen, die van Jelmer Mommers met hem eind 2017 verschenen in *De Correspondent* en die van Waardenwerk auteur Niels Springveld en Socrates Schouten in *Oikos tijdschrift* juli 2019. Bij Mommers gaat het eigenlijk niet om een echt interview, wel om een vraag die hij en plein public aan Latour stelde, bij een van de presentaties die Latour toen hield over zijn net in vertaling verschenen 'Oog in Oog met Gaia'. Ik voer dit op omdat in dit boek zowel als in zijn antwoord op de vraag van Mommers het aspect van strijdigheid in de ecologie, Latour spreekt zelfs van *oorlog*, zo indringend naar voren komt. Hoe kun je tegelijkertijd spreken over oorlog én solidariteit, wilde Mommers van Latour weten. De verklaring van 'oorlog', legde Latour toen uit, betekent niets meer en niets minder dan de erkenning dat er geen scheidsrechter is die de uitkomst bepaalt wanneer de mensen op Aarde het niet alleen oneens zijn over hun toekomst, zoals tegenstanders in een debat, maar ook

streven naar fundamenteel andere doelen. Maar dat is precies de basis van het bedrijven van politiek, zoals Latour in het Oikos interview nader uiteenzet.

Het gesprek gepubliceerd in Oikos [noot 9] was naar aanleiding van Latour's net vertaalde *Down to earth* als 'Waar kunnen we landen'. Met dit boek wilde Latour laten zien wat de politieke implicaties zijn van onze afhankelijkheid van de aarde. Dat andere perspectief ontwikkelen politici volgens Latour door mensen de vraag te stellen wat volgens hen nu precies de aarde is waarvan wij afhankelijk zijn en welke mensen, dingen en dieren daarbij horen. Hiermee zit Latour op het 'epistemologische' spoor van Puig de la Bellacasa waar zij benadrukt dat bepalen waar en voor wie zorg nodig is nauw samenhangt met de manieren waarop omstandigheden en netwerken van bestaan worden waargenomen en geduid. Latour stelt dan ook:

'...dat er op de achtergrond van deze ontwikkelingen een heel oude vraag leeft: wat is de bodem waarop wij mensen kunnen bestaan? Vandaar de titel van mijn boek: 'Waar kunnen we landen?' Zolang links niet begrijpt waarom zo veel mensen roepen om een terugkeer naar de natiestaat en zelfs de etnische identiteit, zal het verkiezing na verkiezing verliezen — kijk maar naar wat de sociaaldemocraten overkomt. Mijn stelling is dat we moeten uitvinden van welke aarde we leven en afhankelijk zijn. De Groenen hebben deze vraag heel onhandig met 'de natuur' of 'de planeet' beantwoord, termen die volstrekt geen politieke betekenis hebben. We moeten veel preciezer zijn in wat die 'aardse' afhankelijkheden om het lijf hebben. De rechts-populisten hebben volstrekt geen materiële, empirische notie van een territorium waarop ze mensen willen laten landen'. (interview Oikos)

(2) Ecologie als politiek spitst zich bij Latour dus snel toe tot vragen naar onze verhouding met de grond, de aarde waarop we aangewezen zijn om tot in de verre toekomst samen te leven. Waarin bestaan onze afhankelijkheden en verantwoordelijkheden, rechten en plichten ten aanzien van die levensgronden, oftewel nog urgenter gesteld: van wie is die grond eigenlijk? Een zorgethisch antwoord zou zijn: van ons allemaal, in de geest van de common goods, maar in de politieke praktijk is die vraag inzet van debat en strijd, en dan wordt Latour's oudere notie van het netwerk en alles wat daarmee samenhangt weer des te relevanter. Samenlevingen kunnen voortbestaan dankzij allerlei complexe netwerken van afhankelijkheid en verantwoordelijkheid, maar ook de modellen die we hiervan in ons hoofd hebben zijn geschraagd in sociale netwerken van kennis en communicatie, frames van waarnemen, kennen én voelen. De inzet van de strijd tussen dergelijke moreel-cognitieve netwerken is het opkomen voor het vermeende 'juiste' antwoord op Latour's vraag: waar zijn we voor ons bestaan van afhankelijk, van wie en van wat allemaal op deze planeet, hoe ver strekt die afhankelijkheid zich uit, en welke verantwoordelijkheden brengt dat dan met zich mee?

(3) Terug naar de ANT (Actor Network Theory). Zonder te vervallen tot een relativisme die objectiviteit en wetenschap bijzet in het museum, beargumenteert Latour in de lijn van ANT dat het onhoudbaar is om over wetenschappelijke feiten te praten alsof hun juistheid alleen al overtuigend zal zijn. Ten aanzien hiervan past hij in 'Waar kunnen we landen' sociologische bevindingen opgedaan bij fabrieksarbeiders in Abidjan en wetenschappers in Californië toe op het gedrag van anti-wetenschap kiezers en klimaatproblematiek ontkenners. Daarbij valt hem op hoezeer de ontvangst van schijnbaar universele kennis wordt bepaald door de waarden en lokale omstandigheden van diegenen aan wie die kennis wordt gecommuniceerd. In die zin zijn waarheid en waarden altijd gesitueerd, en functioneren als zodanig binnen een netwerk of meerdere samenhangende netwerken van coëxistentie - dat geldt voor wetenschap evenzeer als voor welke altijd gesitueerde samenwerking en samenleving dan ook - en dus ook voor ieder die de klimaatproblematiek in zijn volle omvang erkent.

In zijn 'Waar kunnen we landen' wijst Latour erop dat wetenschappers die aanlopen tegen het probleem van de ontkenning van klimaat-verandering hoofdzakelijk blijven kijken door de lens van rationaliteit zoals die hun beroep al eeuwenlang beheerst. Velen beperken hun actieradius dan tot het discours van hun wetenschap, omdat ze het ongepast vinden zich te mengen in politieke kwesties of om emotionele registers aan te spreken wanneer het er om gaat urgentie te communiceren. De urgentie betreft echter niet zozeer de waarheid of de juistheid van argumenten, maar veeleer het kunnen bijdragen tot duurzaam voortbestaan van leefwerelden. Een leefwereld (bios) kan bestaan vooral dankzij haar netwerk van betrekkingen, interacties en normen en waarden. Veranderingen, aanpassingen en koerswijzigingen lijken dan vroeg of laat toch wel altijd te gebeuren, goedschiks of kwaadschiks - en meestal niet als uitkomst van waarheidsvinding, maar van wat Puig de la Bellacasa 'kwaliteit van zorg' zou noemen, kwaliteit van 'netwerk onderhoud', hoe dan ook de uitkomst van politiek gearde (inter)acties - die op zich weer voortkomen uit verschillende en niet bij

voorbaat in overeenstemming te brengen attitudes en intenties, ook al zijn die alle gericht op vormen van zorgen, zorg dragen voor.

Puig de la Bellacasa heeft ons nu willen leren dat deze zorgvormen direct samenhangen met de manieren waarop we onze eigen netwerk gestructureerde coëxistentie beleven, waarnemen, denken te kennen en tot welke grenzen ook willen voelen. Men kan vermoeden dat wetenschap niet per definitie zal helpen om, indien nodig, deze grenzen te verleggen ten gunste van betere zorg (netwerk onderhoud!) zoals Tronto dat bedoelde.

Co-existentie én besef en kennis van deze co-existentie werken aldus via relationele én functionele netwerken, waarvan wetenschap er één van is. Donna Haraway nu gaat mee met alle bovengenoemde punten over gesitueerde waarheid en netwerk-cohesie van samenleven en samenwerken, maar zij doet nog een paar forse stappen verder, zoals misschien te verwachten van een biologe, en niet zozeer van een structuralistische denker als Latour.

(4) Bruno Latour onderscheidt zich mede door zijn publieke optreden, en allerlei initiatieven om onderzoeken en acties uit de grond te trekken die zijn gebaseerd op het principe van een samenwerken dat is niet voorbehouden aan wetenschappers alleen. Dat is ook het principe dat de problemen van deze tijd zeker niet alleen door de gevestigde discoursen van wetenschap en politiek kunnen worden aangepakt, maar een inzet vergen van iedereen op aarde, voor zover in staat tot acties en daadwerkelijke betrokkenheid. In die zin is Latour's eigen website 'An Inquiry into Modes of Existence' een treffende combine van loslaten van wetenschappelijke privileges enerzijds (en daarmee misschien onderzoeksnetwerken juist verstevigend) en anderzijds de oogmerken van eigen onderzoek gewoonweg in praktijk brengen. Dat wil zeggen zoveel mogelijk mensen de vraag stellen hoe zij hun bestaan op deze planeet denken te verduurzamen. Ook deze professionele opvatting wordt gedeeld door Haraway, die zich niet opsluit binnen de grenzen van haar wetenschappelijke domein, met alle privileges van dien, maar op alle mogelijke manieren de conventies die ten aanzien van die grenzen bestaan, met handen en voeten treedt.

Donna Haraway: humus in plaats van humanisme

Werk en oeuvre van filosoof-biologe Donna Haraway zijn te kenmerken als niet aflatende pogingen om nieuwe, grensverleggende verbindingen in kaart te brengen en te schetsen tussen al wat leeft en leven mogelijk maakt op onze planeet. Haar befaamde 'Cyborg' evocaties van begin jaren tachtig zijn voor een groot deel realiteit geworden in de vorm van radicale gender plasticiteit, ongekende mondiale communicatiepatronen via digitale technologie maar ook even ongekende koppelingen tussen wereldwijd verspreide bronnen van geëxploiteerde mens- en dierkracht alsook materialen om die technologie mogelijk te maken en in de lucht te houden.

Haraway's recente werk heeft zich gewend tot de relaties tussen mensen en andere levensvormen tegen de achtergrond van de klimaatproblematiek. Daar heeft ze veel boeken, teksten en lezingen aan gewijd, die de reputatie hebben moeilijk toegankelijk te zijn, of die in ieder geval niet kleuren binnen de lijntjes van enkel het wetenschappelijke discours. Mij is opgevallen hoe momenteel vooral de jongere generaties haar aandachtig en enthousiast volgen, zoals bijvoorbeeld bleek bij een vertoning in Amsterdam (2018, Veemtheater) van een film die Fabrizio Terranova van haar heeft gemaakt: *Storytelling for Earthly Survival*. Mijns inziens en volgens velen is dit de beste manier om Haraway te begrijpen: om te zien en te horen hoe zij haar denkbeelden met haar persoonlijke levenswijze in praktijk brengt. **[noot 10]**

'Make kin not babies' is een van haar spraakmakende slogans, waarmee zij uitnodigt te kijken naar mogelijkheden om ruimte te geven aan vormen van samenleven-in-verwantschap anders dan louter biologisch reproductief in patriarchaal heteronormatief familieverband. En dit niet alleen omdat we anders tegen het eind van deze eeuw met 12 miljard of meer te voeden monden een voor de meeste mensen onleefbare planeet zullen moeten gaan delen

'Make kin not babies' is het soort beeldspraak ('figurations') dat Haraway steeds gebruikt om aan het denken te zetten, en bij 'Kin' als verwantschap kan je denken aan een vorm van zorg niet uitsluitend voor je familie en je naasten, maar veel breder als een ecologische zorg. De verwantschap die je bij geboorte *ongevraagd*

mee krijgt kan je modificeren, uitbreiden, perse niet alleen door genetisch te reproduceren, maar ook door nieuwe, andere, ongedachte verwantschappen aan te gaan, in andere netwerken te treden, aan te sluiten bij lotgenoten zowel als nieuwe bondgenoten.

‘Kinship’ kan bij Haraway in ruimere zin worden opgevat als ontologische relationaliteit niet alleen van levensvormen onderling, maar ook van alles wat aan die levensvormen op aarde verschijnt en voorhanden komt om *al dan niet* te kunnen bewerken of er-mee-samen-te-werken. Deze verwantschap doet een beroep op verantwoordelijkheid (*responseability*) voor het leven en gaat eigenbelang te boven. ‘Response-ability’ gekoppeld aan ‘Kin’ stelt steeds voor de keuze: blijf je de omstandigheden reproduceren waarin je door je afkomst terecht bent gekomen, of *speel je in* op de mogelijkheden om dat netwerk, dat weefsel te veranderen, en andere verbindingen aan te gaan. Die mogelijkheden staan ontologisch én biologisch open, dienen zich bij gelegenheid ook aan.

Overigens kunnen dergelijke initiatieven niet meer aan persoonvormen in enkelvoud en zelfs niet in meervoud worden toebedacht (jij kunt, hij moet, wij/zij/jullie moeten etc). Om coëxistentiele netwerken te kunnen veranderen is samenwerking nodig, sympoiësis, niet alleen tussen mensen, maar met al wat leeft en waarmee verbinding en samenwerking mogelijk is. Als cutting edge biologe is Haraway’s geduld ten einde:

‘What happens when human exceptionalism and bounded individualism, those old saws of Western philosophy and political economics, become unthinkable in the best sciences, whether natural or social? Seriously unthinkable: not available to think with.

What happens when the best biologies of the twenty-first century cannot do their job with bounded individuals plus contexts, when organisms plus environments, or genes plus whatever they need, no longer sustain the overflowing richness of biological knowledges, if they ever did? What happens when organisms plus environments can hardly be remembered for the same reasons that even Western-indebted people can no longer figure themselves as individuals and societies of individuals in human-only histories?’ (...) [noot 11]

Bovenstaand citaat gaat verder met: ‘Surely such a transformative time on Earth must not be named the Anthropocene!’

De usance van labels als ‘Anthropocene’ en zelfs ‘Capitalocene’ is Haraway eigenlijk een doorn in het oog, omdat in de grote verhalen die erachter zitten, de mens alle hoofdrollen voor zich opeist: dader, slachtoffer, schuldenaar, schuldeiser, boeteling, rechter. Maar zo kan het niet langer doorgaan, betoogt Haraway op alle mogelijke retorische manieren waar ze gebruik van kan maken, van filosofie en biologie, poëzie en science fiction, en... verhalen. Vooral zoveel mogelijk verhalen van het mogelijke en schijnbaar onmogelijke, het denkbare en het ondenkbare, hoe dan ook niet beperkt binnen wetenschappelijke begrenzings, om redenen die Latour al zo overtuigend heeft uiteen gezet. Als we ons willen terugwenden naar de Aarde, zoals de meeste klimaatcritici bepleiten, zullen we ons moeten losmaken van mensgecentreerde paradigma’s die ons al zoveel eeuwen hebben geïnformeerd (in-formatie) of moet je zeggen geïndoctrineerd over de geschiedenis van (de mens als hoofdbewoner van) die Aarde - hoe het zo is gekomen en hoe het verder moet, in ieder geval steeds met de mens als verteller én hoofdpersoon van alle tijdlijnen, plots, ontwikkelingen en scenario’s, die eerst naïef triomfantelijk waren, en nu wellicht even naïef dramatisch en tragisch.

‘Oddkin’ - een verzamelterm voor ongedachte experimenten en nieuwe aanknopingen met het Aardse [noot 12] is bij Haraway het tegenovergestelde van ‘Godkin’, de hoogmoed van de antropos die omhoog kijkt en zichzelf uiteindelijk de almacht over de aarde toedenkt van de goden waarnaar hij ooit tegenop keek. Om nieuwe verbindingen en netwerken van zorg aan te gaan die alle levensvormen op aarde recht zouden doen moet een Babelse toren aan hoog-over aspiraties en wereldbeelden wijken voor het onaanzienlijke, laag bij de grondse, en niet zelden afstotende. In plaats van humanistisch georiënteerde zorg gaat Haraway liever uit van humus, compost - de (mogelijke) netwerken van zorg waarin zij is geïnteresseerd zijn niet abstract of elektronisch, maar aards, lichamelijk, meer modderig en zompig dan helder en overzichtelijk.[Noot 13]

Dit is ongeveer de redenatie: als de mens in de 22e eeuw ten onder gaat, zullen daar nog steeds de microben zijn, en andere onderkruipsels en monster(tje)s die zo ongunstig ogen in onze microscopen en waarvan we de meeste nog niet eens gezien hebben laat staan dat we ze kennen. Zij bewonen onze planeet al miljarden jaren en zullen dat nog wel even blijven doen. In plaats van hén de hoofdrol te geven in de geschiedenis én de toekomst van onze planeet denken we nog steeds dat we in onze masterplannen voor het redden van de planeet met hen geen rekening hoeven te houden. Niet meer sinds Zeus en de zijnen vanuit hoge hemelse posities hadden afgerekend met Chronos en zijn ‘chthonische’ trawanten, monsterlijke on-goden van de chaos, het

wanstaltige en het laag-bij-de-grondse. Maar zij waren de goden van het Aardse, verzucht Haraway, van vóór de komst van de mens als zelfverklaarde hoofdbewoner van de planeet. En zij waren vertrouwd met wat nu bijna onderaardse en onderzeese geheimen zijn geworden van voortleven in co-existentie, ongetwijfeld niet zonder strijd, maar zeker ook niet zonder afstemming en zelfs samenwerking [Noot 14] tot in de mate dat hun manieren van voortbestaan waarschijnlijk veel duurzamer zullen blijken te zijn dan die van de mens.

Om de geheimen van zorgen voor duurzaamheid te leren kennen zal de mens zijn andersoortige aardse medebewoners niet alleen waar mogelijk moeten beschermen, dat is: proberen te verschonen van het menselijke geweld, maar zich ook moeten proberen te verbinden, aanknopingen zoeken. Dat is volgens de opvattingen van onder meer Puig de la Bellacasa zoals die hierboven zijn behandeld alleen mogelijk door anders te leren kijken, denken en voelen, 'in touch' te komen met andere levensvormen, 'in aanraking', en precies daarop is Haraway's notie van 'tentacularity' c.q. 'tentaculair thinking' van betrekking. Niet schouwend kijken en dan de veilige hoogte en afstand zoeken in concepten, maar tastend verkennen, afstemmen, zoals veel van die abjecte wezens doen met hun tentakels, voelsprietten en wat al niet (het is merkwaardig hoe wij die soorten 'afstotend' vinden terwijl zij juist het tegenovergestelde doen: voorzichtig contact maken).

Op die manier ziet Haraway de zorgnetwerken van de toekomst: als een herneming van oeroude maar nog steeds bestaande netwerken en weefsels waarin de soort mens deel uitmaakt van 'multispecies communities'. Kan de geschiedenis van leven op aarde dan inderdaad worden gezien als een continuïteit van 'multispecies communities' waarin dan nu inmiddels één soort een zekere balans ingrijpend heeft verstoord?

Die vraag beantwoordt Haraway bevestigend, met één cruciale aanvulling: zij duidt die continuïteit aan met een allegorisch alternatief voor 'Antropocene', namelijk de 'Chthulucene'. De Chthulucene alludeert op een denkbeeldige SF-achtige toekomst waarin overlevende van een ecologische mega-catastrofe - mens, dier, cyborg - er samen *from scratch* iets van moeten proberen te gaan maken. Haraway suggereert nu dat deze Chthulucene eigenlijk van alle tijden is, en dat pluriforme veelsoortigheid ook in het heden nog steeds de oerbasis, de matrix is van leven op aarde, maar dan niet noodzakelijk volgens condities en patronen zoals de mens denkt dat deze de leefwerelden reguleren. De 'levenskunsten' van een overweldigende meerderheid van 'lagere soorten', de 'chthonic ones', zijn nog steeds werkzaam en effectief. De uitdaging zou nu kunnen zijn, af te tasten óf en hóe huidige antropocentrische bio-regimes zich zouden kunnen verbinden met die van chthonische levensvormen, om uit te komen bij mogelijk radicaal andere wijzen van zorgen voor de aarde, in samenwerking en afstemming met en wellicht dus ook naar voorbeeld van die andersoortige levensvormen:

'*Chthulucene* is a simple word. It is a compound of two Greek roots (chthon and kainos) that together name a kind of timeplace for learning to stay with the trouble of living and dying in response-ability on a damaged earth. Kainos means now, a time of beginnings, a time for ongoing, for freshness. Nothing in kainos must mean conventional pasts, presents, or futures. There is nothing in times of beginnings that insists on wiping out what has come before, or, indeed, wiping out what comes after. Kainos can be full of inheritances, of remembering, and full of comings, of nurturing what might still be. I hear kainos in the sense of thick, ongoing presence, with hyphae infusing all sorts of temporalities and materialities' [noot 15]

'The Chthulucene is thus the current and also the future time of forging new ties in a multispecies community, of making kin and forging bonds beyond reproduction, of inventing better ways of living and dying together in troubled, muddled times'. [Noot 16]

Voorlopige afronding

Er zijn nog veel meer intrigerende en belangrijke ideeën en noties in het werk van Haraway die een verschil maken en er toe doen, maar ik wil hier vooralsnog afronden met een samenvattende beschouwing over haar betekenis voor denken over zorg als ecologie en ecologie als zorg, zoals uitgewerkt door Puig de la Bellacasa mede in haar commentaar op Latour. Wat zou het voor Haraway bijvoorbeeld betekenen om de klimaatproblematiek meer op te vatten als een 'matter of care' dan als een 'matter of concern' (Latour). Ik meen dan dat we juist aan de hand van Haraway indringender kunnen laten zien dat 'ecologische zorg' veel meer vraagt dan 'betrokkenheid', want zeer ingrijpendere consequenties kan hebben. Het heeft er de schijn van, dat ook Puig de la Bellacasa nog blijft steken in betrokkenheid, dáár waar het precies om spant: bij haar 'touching visions' wordt effectieve zorg vanuit de juiste aandacht waar die zorg nodig is, bepaald door de verhouding tussen 'visions' en 'touching', i.e. de balans tussen kritische reflectie (speculatieve ethiek) en 'tactiele bewoogheid'.

Volgens Haraway dient zorg voor de aarde echter veel te verder gaan dan zoals met Puig de la Bellacasa's 'touching visions', namelijk door het 'onschendbare' mens-zijn zelf op het spel zetten voorbij 'matters of care' naar 'making kin' met meer-dan-menselijke levensvormen. Een wellicht aanstootgevend voorbeeld om hier enige voeling mee te krijgen: voor have-nots die kansloos geboren op drift zijn geraakt is op de 'capitalocene' planeet geen toevluchtsoord meer - dat is een wereldwijde catastrofe die niet met 'anders kijken', noch met 'anders voelen' en naar het zich laat aanzien zelfs niet met democratische politiek à la Latour op te lossen valt. Er zit wellicht niets anders op dan verbinding te maken met de verschoppelingen, misschien dan nog niet met huid en haar één van hen te worden maar wel één proberen te worden met hun lot, in woord én in daad? Niemand weet wat daaruit voort zal komen. De co-existentieële netwerken van Latour die Puig de la Bellacasa op haar manier evoceert worden bij Haraway lagen en hopen humus, compost, in modderigheid en moerassigheid, chaos en onvoorspelbaarheid - dat is de chthulucene, die echter gericht is op overleven, samen voortleven, en niet op elkaar uitsluiten tot in de dood.

Het lijkt duidelijk dat ook de zienswijzen en visioenen van Haraway neerkomen op een ecologische meta-ethiek, zoals bij Puig de la Bellacasa en Latour het geval is. Allicht is van laatstgenoemden Latour nog het meeste op concrete praktijken betrokken, en gaan beiden ook niet helemaal mee met Haraway's integrale afwijzing van antropocentrische aannames. Bij Puig de la Bellacasa en Latour lijkt de mens nog steeds de belangrijkste actor, zo niet de hoofdpersoon, zoals we zien in de uitwerking van hun twee thematische pijlers van ecologische kritiek: het 'onvoldoende zicht hebben op de condities die duurzame co-existentie van levensvormen (on)mogelijk maken' bij Bellacasa, en de 'ontoereikende zelfreflectie ten aanzien van de aardbodem' bij Latour. De positionering van de mens als primaire actor gaat met name wringen als het gaat om de spanningen tussen situationele plaatsgebonden waarden, verbindingen en veranderingen versus mondiale, grootschalige interdependenties en excessen. Voor alle drie de besproken auteurs is gesitueerdheid van waarden en waarheid de sleutel tot vrijwel alle kritische ecologische reflectie en verandering, maar als het om mondiaal vertakte problemen gaat, komt bijvoorbeeld Haraway niet veel verder dan te verwijzen naar Isabelle Stengers, Lovelock en Margulis:

'Stengers, like Bruno Latour, evokes the name of Gaia in the way James Lovelock and Lynn Margulis did, to name complex nonlinear couplings between processes that compose and sustain entwined but nonadditive subsystems as a partially cohering systemic whole. In this hypothesis, Gaia is autopoietic - self-forming, boundary maintaining, contingent, dynamic, and stable under some conditions but not others. Gaia is not reducible to the sum of its parts, but achieves finite systemic coherence in the face of perturbations within parameters that are themselves responsive to dynamic systemic processes. Gaia does not and could not care about human or other biological beings' intentions or desires or needs, but Gaia puts into question our very existence, we who have provoked its brutal mutation that threatens both human and nonhuman livable presents and futures. Gaia is not about a list of questions waiting for rational policies; Gaia is an intrusive event that undoes thinking as usual. She is what specifically questions the tales and refrains of modern history'. [noot 17]

'De Aarde' is bij Lovelock en Margulis aldus een onbevattelijke wildheid die uiteindelijk haaks lijkt te staan op alle menselijke en meer-dan-menselijke inspanningen - pogingen om daarmee te verbinden zullen altijd slagen in de lucht blijven, want de autopoïësis van de Aarde is letterlijk 'van een andere planeet' dan de sym-poïësis die alle levensvormen uiteindelijk kan verbinden. De Gaia van Stengers kan alle goede bedoelingen doorkruisen van antropos om zich het vege lijf te redden zoals de directie aan boord van de Titanic dat wel kon.

Latour beziet dit echter genuanceerder: hij erkent de onbevattelijke wildheid van de planeet Aarde die echter ook mogelijk heeft gemaakt dat myriaden levensvormen haar oppervlakte ingrijpend hebben kunnen transformeren, ook al gaat het daarbij naar verhouding om minimale 'bio-extensies' zoals die zich gelaagd uitstrekken in de atmosfeer en over de bodem. [noot 18]

In de sym-poïësis van levensvormen waaruit die dunne, kwetsbare sferen zijn voortgekomen is voor de mens bij Latour wel degelijk een hoofdrol weggelegd. Haraway denkt evenwel, dat antropos dan bereid moet zijn zichzelf ook te (laten) transformeren, zoals ze dat destijds al voorzag in haar cyborg manifesto. Ecologische zorg én de meta-ethiek die daarop van betrekking kan zijn, worden dan in zekere zin 'posthu-maan', hoewel Haraway zelf niet houdt van een dergelijke label, omdat het toch weer veronderstelt, dat de mens ooit hoofdpersoon, heer en meester kon zijn over aarde en natuur, hetgeen zij ten stelligste afwijst.

Een en ander neemt echter niet weg, dat geen van de drie besproken auteurs goed raad lijkt te weten met de complexe verhoudingen en verstrengelingen tussen plaatselijke en mondiale eco-ethiek. Ik vermoed dat die verhouding van cruciaal belang is voor een ‘critical ethics of ecological care’ die echt verschil kan gaan maken.

Noten

Dit artikel is een bredere uitwerking van een Engelstalig webartikel begin dit jaar: *Reframing Care – Reading María Puig de la Bellacasa ‘Matters of Care Speculative Ethics in More Than Human Worlds’* Zie: www.ethicsofcare.org, de Engelstalige website van de *Foundation Critical Ethics of Care*

² Zie https://warwick.ac.uk/fac/cross_fac/cim/people/maria-puig-de-la-bellacasa/

³ *Matters of Care Speculative Ethics in More Than Human Worlds* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017)

⁴ Eric van der Vet (cf. zijn *Homo Ecologicus*, het 1e Waardenwerk cahier, SWP 2018) wees mij erop, dat Latour bij voorkeur niet spreekt over *klimaatcrisis*. ‘Crisis’ zou een tijdelijke, oplosbare complexificatie veronderstellen van de gebruikelijke gang van zaken, die zich naderhand kan voortzetten.

⁵ Voor literatuur en artikelen over sociaal-empirisch-materieel feminisme verwijs ik graag naar de site van Critical Ethics of Care, <https://ethicsofcare.org/>, en dan met name bijdragen van Joan Tronto zelf, en verder o.a. Carol Gilligan, Virginia Held, Eva Fedar Kittay, Maurice Hamington, Fiona Robinson, Frans Vosman, Andries Baart.

⁶ Bios is bij Puig de la Bellacasa een leefwereld, ethos een levenswijze, of samenstel van op elkaar inwerkende leefwijzen. Bios is de situatie, ethos is de praxis.

⁷ Isabelle Stengers werkte en denkt nog steeds steeds nauw samen met Bruno Latour en heeft inmiddels een belangrijk wetenschappelijk en ecologisch oeuvre op haar naam. Bij Stengers kan een ‘bios’ ook een wetenschappelijke gemeenschap zijn, waarvan zij de ethos onderzoekt.

⁸ Zie Latour: Latour, Bruno 2018 ‘A Tale of Seven Planets – An Exercise in Gaiapolitics’ at Zuiderkerk Amsterdam November 16th 2018 en ook *Oog in oog met Gaia. Acht lezingen over het Nieuwe Klimaatregime*, Octavo, 2017.

⁹ <https://www.oikos.be/item/1217-oikos-tijdschrift-politiek-is-ecologie-groenen-doe-daar-je-voordeel-mee-interview-met-bruno-latour>

¹⁰ Zie voor de film <https://earthlysurvival.org/>

¹¹ Deze passage wordt heel vaak geciteerd, daarmee begint hoofdstuk 2 ‘Tentacular Thinking’ van *Staying with the Trouble*

¹² zie bijvoorbeeld <https://neon.org.gr/en/exhibition/making-oddkin-for-joy-for-trouble-for-volcano-love>

¹³ Haraway wijst overigens het humanisme niet af, maar denkt het andere uitgangspunten en waarden toe, hetgeen ook een hoofdlijn is in het recente werk van Harry Kunneman

¹⁴ Zie Antonio Damasio, Lynn Margulis en vooral ook Harry Kunneman, met name in het derde deel van zijn trilogie dat nog uitkomt.

¹⁵ In *Staying with the Trouble*, pg 2

¹⁶ Uit een uitstekende Sloveense review van ‘Staying with the Trouble’: ‘Regenerating the future without reproducing it: Donna Haraway’s nature-cultural, multi-species kinship’, naam auteur nergens vermeld, misschien helemaal in de sympoietische geest van Haraway? Het lijkt hier te gaan om een Sloveense ecologische werkgemeenschap: <http://www.steklenik.si/en/home/>

¹⁷ *Staying with the Trouble*, pg 43

¹⁸ De notie van ‘wildheid’ in dit verband ontleen ik niet aan de besproken teksten, maar aan Harry Kunneman, die het eveneens in deze context introduceerde tijdens een van de seminars waarin de voortgang van zijn werken aan het derde deel van zijn grote trilogie over kritisch humanisme aan de orde kwam.

Literatuur

- Alma, Hans 2018 *De kunst van samenleven*, Academic & Scientific Publishers
- Brons, Richard 1997 *Filosofie tussen openbaarheid en sprakeloosheid*, UvH diss. NWO
- 2015 'Na-denken over de ziel' *Waardenwerk* nr 61
- Puig de la Bellacasa, Maria 2012 'Nothing comes without its world': Thinking with care. *The Sociological Review* 60: 197-216.
- Puig de la Bellacasa, Maria 2017 *Matters of Care Speculative Ethics in More Than Human Worlds* (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- Haraway, Donna, 1985 'A Cyborg Manifesto' in *Socialist Review*
- Haraway, Donna, 2004 *The Haraway Reader*, Routledge
- Haraway, Donna 2007. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Haraway, Donna, 2016 *Manifestly Haraway*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Kunneman, Harry, 1987 Het geheime bondgenootschap van Habermas en Lyotard, in: *Krisis: Tijdschrift voor Filosofie*, nr 29 vol. 8
- Kunneman, Harry, 2015-2019 Colleges en lees/werkgroepen over 'Humanistiek als nieuwe menswetenschap' en over nog te publiceren deel 3 van *Bouwstenen voor een kritisch humanisme*
- Latour, Bruno. 2005 'What Is the Style of Matters of Concern? Two Lectures in Empirical Philosophy' *Spinoza Chair in Philosophy Lectures* at the University of Amsterdam, April–May 2005.
- Latour, Bruno 2013. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Translated by Catherine Porter. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Latour, Bruno 2017. *Oog in oog met Gaia. Acht lezingen over het Nieuwe Klimaatregime*, Octavo, 2017.
- Latour, Bruno 2018 *Waar kunnen we landen? Politieke oriëntatie in het Nieuwe klimaatregime*, Octavo, 2018.
- Latour, Bruno 2018 'A Tale of Seven Planets – An Exercise in Gaiapolitics' at Zuiderkerk Amsterdam November 16th
- Lyotard, Jean-Francois, 1979 *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Minuit Vertaling 'Het postmoderne weten, Agora 1982
- Monbiot, George. 2015. 'We're Treating Soil Like Dirt. It's a Fatal Mistake, as Our Lives Depend on It.' *Guardian*, March 25.
- Rosa, Hartmut, 2018 *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp
- Oosterling, Henk 1996 *Door Schijn Bewogen Naar Een Hyperkritiek van de Xenofobe Rede*, Kok Agora
- Stengers, Isabelle, 2010. *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tronto, Joan C. 1987. 'Beyond Gender Difference to a Theory of Care.' *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12, no. 4: 644–63.
- . 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.